

Reflexiones en torno a la génesis del *campo religioso* y su pertinencia heurística en los albores de la sistematización estatal en el Antiguo Egipto-Una relectura de la *sociología de la religión* en Pierre Bourdieu

Lic. Mariano Bonanno

(Universidad Nacional de Rosario-Universidad Nacional de La Plata)

mbonanno1971@yahoo.com.ar

Nacido el 25 de junio de 1971 en Villa Ramallo, Pcia. de Buenos Aires.

Egresado como Bachiller con Orientación Docente en el Instituto Secundario Ramallo.

Licenciado en Historia en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario.

Doctorando en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata con el proyecto de Tesis, “La Duat como espacio de una dialéctica de la regeneración. Definiciones acerca del vínculo Re-Osiris en los Textos del Amduat. In-habitación y resignificación del espacio funerario”.

Dictado de Jeroglífico Clásico en la Universidad Maimónides.

Frecuente participación en congresos de la especialidad.

Publicaciones en actas de congresos y en revistas especializadas en Oriente Antiguo.

RESUMEN

El presente trabajo intenta mostrar de que manera una creencia pre-estatal, reflejo directo “no codificado” de imaginarios sociales indiferenciados, fue reutilizada, reproducida y resignificada por una ideología devenida en dominante y coincidente con el progresivo afianzamiento de la práctica estatal en Egipto.

La pretensión es, en tanto y en cuanto esto no implique una artificiosidad forzada como improductiva, rastrear la etiología de la religión de estado en el Egipto faraónico y la relación directa entre la institucionalización de un culto global y la estructuración de lo que pertinentemente llamaremos *campo religioso*, entendido como una constelación de actores sociales en permanente interacción.

La riqueza y amplitud teóricas de los análisis bourdianos, así como una relectura de sus presupuestos sobre la sociología de la religión -campo religioso, capital simbólico, habitus, etc...-, bien pueden contribuir a repensar, desde nuevas perspectivas, el punto de inflexión que supone el comienzo de la interacción entre la naciente práctica estatal y las estructuras de parentesco depositarias de un bagaje de creencias no mediatizadas.

Palabras clave: Reino Antiguo egipcio - Campo religioso - Pierre Bourdieu

ABSTRACT

This Paper tries to show how a pre-state belief, direct reflection "uncoded" of undifferentiated social imaginary, was reused, reproduced and resignified by a turned-dominant ideology which is coincident with the progressive strengthening of State practice in Egypt.

The claim is, as long as this does not imply a forced and unproductive artificiality, to trace the etiology of the state religion in Pharaonic Egypt and the direct relationship between the institutionalization of a global religion and the structuring of the field that rightly call religion, understood as a constellation of social actors in permanent interaction.

The wealth and breadth bourdianos theoretical analysis and a reading of their budgets on the sociology of religion -religious field, symbolic capital, habitus, etc- may well

contribute to rethink, from new perspectives, the point of inflection that marks the beginning of the interaction between the nascent state practice and kinship structures depository of a package of non-mediated beliefs.

Key Words: Old Kingdom Egypt - Religious Field - Pierre Bourdieu

Reflexiones en torno a la génesis del *campo religioso* y su pertinencia heurística en los albores de la sistematización estatal en el Antiguo Egipto-Una relectura de la *sociología de la religión* en Pierre Bourdieu

“...el hecho religioso es una expresión simbólica del hecho social; a través de los dioses, los hombres dan cuenta de su conciencia de pertenencia a un todo comunitario, y sus representaciones colectivas reconstituyen y perpetúan las creencias necesarias al consenso social. Cada sociedad tiene la aptitud para erigirse en dios o crear dioses, es decir para producir representaciones cargadas de lo sagrado”. (Baczko, 1991, pp. 21-22).

1 Introducción

El presente trabajo intenta mostrar, con las limitaciones inherentes a la extensión permitida, de que manera una creencia pre-estatal, reflejo directo “no codificado” de imaginarios sociales indiferenciados, fue reutilizada, reproducida y resignificada por una ideología devenida en dominante y coincidente con el progresivo afianzamiento de la práctica estatal en Egipto.

En relación a ello, pretendemos, en tanto y en cuanto esto no implique una artificiosidad forzada como improductiva, rastrear la etiología de la religión de estado en el Egipto faraónico y la relación directa entre la institucionalización de un culto global y la estructuración de lo que pertinentemente llamaremos *campo religioso*, entendido como una constelación de actores sociales en permanente interacción, para de esta manera “vincular el contenido del discurso mítico a los intereses religiosos de aquellos que lo producen” (Bourdieu, 2006, p. 35) y entender a la religión como conservadora del orden social, como “contribuyendo a la legitimación del poder de los “dominantes” y a la “domesticación de los dominados” (Bourdieu, 2006, p. 35).

Como sustento teórico, las reflexiones de Pierre Bourdieu, fundamentalmente y en orden de prioridades, las de *Génesis y estructura del campo religioso*, *El Sentido práctico* y *Una interpretación de la sociología de la religión según Max Weber*, estarán en la base de nuestras argumentaciones y nos proveerán, en la medida de lo posible, los elementos heurísticos en los que se enmarcarán los sucesivos análisis y sus conclusiones.

Nuestro mayor desafío consistirá, entonces, en hacer asequibles para la investigación, herramientas que en su originalidad fueron concebidas o pensadas para ámbitos involucrados con problemáticas más bien contemporáneas vinculadas a divisiones de clases como consecuencia de la emergencia del capitalismo¹.

De todos modos, pensamos que la riqueza y amplitud teóricas de los análisis bourdianos, así como una relectura de sus presupuestos sobre la sociología de la religión -campo religioso, capital simbólico, habitus, etc...- poniendo el énfasis en la estructuración de las sociedades antiguas², Egipto en este caso, y en la pertinencia del uso apropiado de tales categorías, bien pueden contribuir a repensar, desde nuevas perspectivas, el punto de inflexión que supone el comienzo de la interacción entre la naciente práctica estatal -fuerza centrípeta que se constituye, entre otras cosas, a partir de la captación y cooptación de , o lo potencialmente disgregador, o de aquello que pueda contribuir a la deconstrucción de la monopolización de la coerción general-, y las estructuras de parentesco depositarias de un bagaje de creencias no mediatizadas, “a costa de un incesante trabajo de mantenimiento y de una *economía de los intercambios materiales y simbólicos entre las generaciones*” (cursiva del autor), (Bourdieu, 2007, p. 266).

Hemos estructurado el trabajo con unas breves reflexiones en torno a las creencias pre-estatales en primer lugar, seguido de un esquema que nos presenta el derrotero *mitológico* osiriano y su apropiación por el estado naciente, para finalmente reflexionar sobre este contexto a partir de las categorías bourdianas y la pertinencia de su utilización para el ámbito del Egipto pre-estatal como faraónico.

2 Pre-estatalidad y creencia

Entre el 3300 y el 3200 a.C., el hasta allí conglomerado de aldeas estructuradas por intermediación del parentesco e indiferenciadas socialmente, son supeditadas a la tutela de un organismo hasta entonces desconocido, que centra su validez y esencia en su capacidad de ejercer el monopolio no sólo de la fuerza, sino también lo que para nosotros reviste mayor importancia, en su propiedad inmanente de generar su

¹ Aún cuando se mencione a Egipto a propósito de la relación entre sacerdocio y profecía, por el modo en que en un gran imperio burocrático “la profecía es excluida del campo religioso estrictamente controlado por la policía religiosa de una religión de estado”, (Bourdieu, 2006, p. 78).

² No desconocemos lo interesante y estimulante que supondría un estudio comparativo entre el caso egipcio y el judaísmo antiguo estudiado por Weber.

legitimidad³ y consecuentemente su ideología⁴ que son en definitiva la justificación irreprochable de su potestad.

Inmersa en esta novedosa edificación ideológica estatal, analizaremos sucintamente la figura de Osiris, su primigenio carácter agrario vinculado a la fertilidad y su posterior sistematización simultánea al afianzamiento de la realeza hórica. Desde aquí, entonces, procuraremos abordar el proceso de construcción del *campo religioso* que la emergente ideología oficial procuró conformar y revisar la interacción bi-direccional entre el la creencia pre-estatal y su posterior apropiación por la emergente ideología oficial.

Todo conglomerado anterior al surgimiento del estado, instituye informalmente un conjunto de creencias que por un lado constituyen un vínculo directo entre éste y su medio⁵, y por el otro, son resultado del reflejo humano al plano supranatural de esperanzas, temores, incertidumbre..., entre otros. Dicho sistema de creencias, en este estado original, se nos presenta indistinto y común para la generalidad de sus sostenedores⁶.

Son justamente tales reflejos colectivos al ámbito extraterrenal a los que concebimos como imaginarios sociales; mitos, símbolos, utopías compartidos, “principios de estructuración del mundo”⁷ (Bourdieu, 1971, p. 32) que expresan, creemos, el sentir y la cosmovisión particular de los hechos naturales y generales de la colectividad, reclamando únicamente la capacidad explicativa y resolutive para lo inexplicable, contando para ello con “la objetividad de lo que es colectivamente reconocido y que define una forma específica de interés” (Bourdieu, 2007, p. 273).

³ Necesidad inevitable de cualquier entidad devenida en dominante de construirse un marco “a su medida” que lo exima y justifique ante su capacidad immanente de subyugar, coercionar y/o ideologizar al resto que se constituye en su base y en el sostén material de su posición. La misma se vehiculiza de múltiples maneras que van desde la erección de todo un complejo simbólico hasta la construcción de un corpus doctrinario, entre otros. La aceptación –tácita o explícita- de esta conciencia ideologizada es el triunfo y la garantía de continuidad de la legalidad de los sectores dominantes.

⁴ Concebimos a la ideología como la construcción de una identidad colectiva aglutinante a partir de, entre otras cosas; una historia común, un/unos discursos legitimadores, un conjunto de prácticas formales e informales avaladas o por el grupo gestor de la ideología o por alguna entidad sobrenatural, un sentimiento de pertenencia compartido; que operan una férrea cohesión supervisada por una minoría dirigente que reproduce a la ideología y a sí mismo.

⁵ El Nilo y las prácticas agrícolas.

⁶ “La organización social consiste esencialmente en varias aldeas unidas en una sola comunidad bajo el mando de un jefe común (...) Pero en esta forma de colectividad política se puede generalmente descubrir una influencia unificadora debida a un sentido de afinidad y por consiguiente a la existencia de un culto religioso común, intensificado por la presión ejercida desde fuera”, (Frankfort, 1976, p. 41).

⁷ Resignificados luego por la práctica estatal y reestructurados en nuevos principios con funciones sociales diferenciadas, consecuencia de las “divisiones operadas por la ideología religiosa y su incidencia en las divisiones sociales en grupos o clases concurrentes o antagonistas”, (Bourdieu, 1971, p. 33).

Probablemente, en algún momento pudo haber surgido la necesidad de adosar tal adoración de los fenómenos naturales a algo más tangible. Tal vez la amplitud primaria de los fenómenos naturales sacralizados, operó un proceso centrípeto concentrador de las fuerzas naturales todas. Así podría explicarse el hecho de que Osiris encarnase cada una de las fuerzas generatrices de la naturaleza⁸.

Es factible que todos o la mayoría de los habitantes del país del Nilo hayan creído en forma simultánea -aunque no necesariamente- en la sobrenaturalidad del proceso generativo (crecida del Nilo, nacimiento de la vegetación). El mito, en tanto sobrenaturalización sacralizada de sentimientos colectivos por la indefensión frente a lo inexplicable, reviste una doble funcionalidad; aparte de la meramente explicativa, aquella que inviste a la colectividad de una identidad diferenciada.

Tales reflejos colectivos operaron continuas mutaciones que pudieron obedecer a estímulos diversos. Desde una ampliación progresiva de sus primigenios componentes por carácter extensivo, “al parecer Osiris fue al principio un dios agrario, genio de los cereales, espíritu de la vegetación” (Garnot, 1964, p. 64), hasta, como en este caso, la novedosa situación de Osiris consecuencia de la aparición del estado que supone “la reflexión sistemática sobre la práctica religiosa, por un lado, y por otro, la racionalización de la vida en general”, propiciando “la “formación del panteón”, esto es, la especialización rigurosa de determinadas figuras divinas por un lado, y por el otro, su dotación con atributos fijos y alguna demarcación de sus “competencias” respectivas”⁹.

A partir de la erección del aparato estatal, y simultáneamente a su necesidad de justificación, se atribuyó este un pasado mítico¹⁰, incluso a escala general, que absorbió y reprodujo los diferentes cultos locales, supeditándolos a los dictados religioso-teológicos oficiales, hecho que consiste en *reforzar la fuerza material o simbólica susceptible de ser movilizadapor un grupo o una clase* -quien detenta el monopolio de la producción ideológica y de la coerción en el caso de la génesis de la sistematización estatal¹¹ en Egipto-, *legitimando todo lo que define socialmente ese*

⁸ No fue Osiris el único dios vinculado a las fuerzas de la naturaleza; Hapi, dios del Nilo, y Nepri, dios de los cereales. La fortaleza y ascendencia osiriana le confirieron la capacidad de hacer converger en el dios cada proceso generatriz.

⁹ (Weber, 1997, p. 334).

¹⁰ A propósito de la dominación tradicional, Weber señala que “su legitimidad descansa en la santidad de ordenaciones y poderes de mando heredados ‘desde tiempo inmemorial’”, (Weber, 1997, p. 180).

¹¹ Entendemos al estado egipcio, teocrático, y siguiendo a Weber, como el resultado de la combinación entre una dominación de carácter “racional -creencia en la legalidad de ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados de esas ordenaciones a ejercer la autoridad- y una de carácter

grupo o esa clase (Bourdieu, 1971, p. 50). Tal proceso revistió diversas modalidades, por cuanto algunos de ellos desaparecieron o fueron reformulados. De este modo, podemos ver también en Egipto como “los sistemas simbólicos están predispuestos por su estructura misma a servir, simultáneamente, a funciones de inclusión y de exclusión, de asociación y de disociación de integración y de distinción: estas “funciones sociales” tienden siempre más a transformarse en funciones políticas, a medida que la función lógica de ordenamiento del mundo se subordina a las funciones socialmente diferenciadas”¹².

Y es aquí desde donde creemos que, paralelamente a la institucionalización de una religión oficial erigida a partir de la monopolización absoluta del *capital simbólico* el cual, al igual que el campo religioso, se constituye en “la única forma posible de acumulación (remarcado del autor) cuando el capital económico no es reconocido” (Bourdieu, 2007, pp.187-188), -a propósito de las economías arcaicas en general, *kabila* en particular, y su dependencia de los fenómenos naturales-, comienzan a delinearse las bases del campo religioso que operará, no sin modificaciones, a lo largo de la historia egipcia.

3 La ascensión de Osiris y la reutilización estatal

Si aceptamos que en tiempos protohistóricos co-existieron incipientes estados en Nagada e Hieracómpolis (c.3400-3600 a. C.) que se adoraba a Seth en el primero y a Horus en el segundo, y que el posterior avance y consolidación de Hieracómpolis a expensas de Nagada – y probablemente también de “Thinis y Qutsul, este último en Nubia”¹³- elevó al hasta ese momento dios local Horus al rango de dios supremo, tal vez comprenderemos los mecanismos y recursos a partir de los cuales se sentaron las bases teológicas que fueron el soporte de la futura dinastía tinita (3000-2686 a.C.)¹⁴.

Como toda entidad devenida en dominante, necesitó -para afianzar su posición y para lograr consenso- darse los elementos tendientes a su reproducción. La figura de Osiris con su intrínseca *popularidad* fue el referente adecuado. Es posible pensar en que los seguidores de Horus (hieracompopolitanos) una vez alcanzada la primacía sobre los

tradicional -que descansa en la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones (...) y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer esa autoridad-”, (Weber, 1997, p. 172).

¹² (Bourdieu, 2006, p. 33).

¹³ (Kemp, 1992, p. 39).

¹⁴ Las referencias cronológicas están tomadas de (Shaw, 2000).

seguidores de Seth (nagadenses), tomaran y capitalizaran para sí la ya antigua ascendencia del dios agrario.

Esto quiere decir que a partir de la necesidad de entronizar a Horus como rey único de Egipto, es como Osiris alcanzó a ocupar el lugar que le conocemos en el panteón egipcio como paradigma del rey difunto y como vehículo de la regeneración real. Dicha hipótesis nos permitiría situar el triunfo de Horus en primer lugar y, a partir de aquí, la ascensión de Osiris en un tiempo incierto; posiblemente en los comienzos de la monarquía tinita.

Si aceptamos la hipótesis anteriormente esbozada acerca de que entre las dinastías II y III se produjo la sacralización definitiva de Osiris en tanto dios de los muertos¹⁵, concluiremos que al morir el faraón su destino estaba asociado a su figura. El resultado en estos primeros tiempos fue la consubstanciabilidad Rey-Osiris; el primero a partir de su naturaleza divina; el segundo como derivación de su ciclo -vinculado a su condición de dios de la fertilidad- muerte-resurrección.

Si Osiris, absorbió o mejor se sincretizó con dioses funerarios locales, Andjety de Busiris, Sokaris de Menfis y Khentamentiú de Abidos, con Re asistimos a una de las sincretizaciones más importantes¹⁶. Efectivamente, el dogma heliopolitano, posiblemente iniciado en los comienzos del período menfita y sistematizado en la V Dinastía (2494-2345 a.C.), al incorporar creencias antiguas muy arraigadas y sobre esta base elaborar sus sistemas cosmológico, cosmogónico y teogónico, se erigió a partir de aquí y hasta el final de la historia egipcia en el pilar de la religión y en el punto de referencia obligado a la hora de reformular la legalidad estatal o sacerdotal. Es así que Re, dios supremo luego de que complejas elucubraciones lo sincretizaran con el demiurgo Atum o lo constituyeran en su hijo, alcanzó la primacía entre los dioses.

Pero con Osiris la fusión no fue tal. Dado que continuó teniendo entidad teológica propia, hasta prácticamente los últimos tiempos, podemos comprender la importancia y popularidad anteriormente analizada. De hecho, es innegable que su hegemonía en el

¹⁵ Como consecuencia de ser el dios que sintetizaba todo proceso genésico y regenerativo.

¹⁶ No tenemos la certeza del momento en que se produjeron estas asimilaciones. Si consideramos que Busiris fue el lugar originario de Osiris, es probable que Andjety -dios local busirita- haya sido el primero en ser sincretizado; quizás desde los inicios de la monarquía tinita. En cuanto a Sokaris y Khentamentiú, en tanto dioses funerarios de necrópolis locales, y considerando la elevación de Osiris al rango de dios universal de los difuntos probablemente entre fines de la monarquía tinita y comienzos de la menfita, ubicaríamos aquí tales sincretizaciones.

mundo de los muertos se vio turbada en cierta forma por la ascensión de Re y que el monopolio sobre la vida de ultratumba en adelante fue compartido.

Con el ascenso del clero heliopolitano, asistimos a los albores de la sistematización de la figura de Re y de sus destinos solares, por supuesto que privativo del monarca. El conflicto se planteó entre el destino “terrenal” e inmovilista de Osiris y la posibilidad de ir al cielo a fundirse con el dios sol Re. Así planteadas las cosas; de un lado un culto de base masiva que se vinculaba con la naturaleza y con las fuerzas misteriosas a ella adscripta, y un culto aristocrático, nacido de elucubraciones teológicas y confinado al ámbito de los sectores allegados a la realeza; el resultado fue un espectacular avance del segundo en lo que a vida de ultratumba se refiere y una masificación cultural sistematizada del primero. En definitiva, el co-gobierno de la hegemonía del Más Allá.

Considerando entonces que Osiris fue el rector excluyente del mundo subterráneo a partir de la mitologización hórica, tal como antes dijimos, es indudable que la ascensión de Re debió haber provocado un enfrentamiento dadas las posibilidades que a partir de aquí -V Dinastía- se presentaba a los difuntos, en realidad, al rey difunto¹⁷.

Aquí el difunto -N- pertenece a la tierra por su identificación con Osiris, tiene la posibilidad de ascender al cielo, a los dominios de Re, y navegar eternamente en su barca sagrada. Creemos que en el momento en que los textos de las pirámides (ca. 2350) fueron elaborados, ya estaba consolidada la idea de una ascensión del faraón al cielo junto a Re en detrimento de la permanencia en los subterráneos dominios osirianos.

Tal vez el carácter trascendente de la ideología real que otorgaba al faraón capacidades sobrenaturales para el mantenimiento del equilibrio cósmico universal tanto en vida como luego de ella, esté más en relación con los destinos solares, por cuanto la ascensión junto a Re era una verdadera espiritualización y convertía al difunto en *3h* -espíritu transfigurado-¹⁸.

Era el mundo osiriano lúgubre, oscuro e ilimitado. Por otro lado, Re ofrecía a los difuntos o mejor a su *b3* (traducido frecuentemente, aunque con muchas reservas, como “alma”), la posibilidad de un ascenso al cielo y de tomar así contacto con la luz vivificante de sus rayos. Es así que el ascendente clero heliopolitano, a la par que fundaba la imagen totalizadora de Re, detractaba sistemáticamente el mundo osiriano

¹⁷ El único difunto al que se le dispensaban cuidados (ofrendas, rituales y culto en general) era al rey; ello no significa que hayan existido manifestaciones de carácter no oficial (“populares”) con claras connotaciones osirianas dada la estrecha conexión con los procesos naturales.

¹⁸ Luego de pasar por el Inframundo, experimentar su metamorfosis y unirse a los dioses.

como un sitio en donde los difuntos se condenaban a permanecer eternamente sin ninguna posibilidad de regeneración¹⁹. Así, sólo la luz del sol, cuando la sincretización combinó pragmáticamente ambos mundos -subterráneo y solar-, era la única garantía para la felicidad póstuma.

La conclusión que se desprende de tal análisis entronca y se cimenta nuevamente con la fortaleza de la figura de Osiris, tal como había acontecido en los tiempos del ascenso de Horus. Sólidamente establecido en su posición, gozando de una gran aceptación *popular*²⁰, fue el referente para los sacerdotes de Heliópolis a la hora de esbozar la situación de Re en torno a los destinos funerarios. Asimismo, la victoriosa marcha osiriana de los primeros tiempos, asimilando o convirtiendo a numerosos dioses locales en manifestaciones suyas, fue emulada en beneficio de Re.

Es evidente que tal avance de Re significó para Osiris un retroceso signado por el hecho de tener que compartir con el primero -creemos que en una posición de subordinación-, el gobierno del mundo de los muertos.

De todas maneras, es innegable que la figura de Osiris era demasiado importante como para relegarla y quitarle potestad sobre el mundo de los muertos y los procesos a él adscriptos (quietud, putrefacción, regeneración); las clases intelectuales egipcias así lo comprendieron y optaron por la “solución” intermedia: una hegemonía compartida en él sobre los destinos de los difuntos. Lo cierto es que mas allá de que cada faraón o mejor, dinastía, diera primacía a tal o cual dios, y de que el dios supremo cambiara en función de cada ciudad, la figura de Osiris permaneció invariable; es más, fue uno de los pocos dioses que continuó ejerciendo una poderosa influencia durante la época griega²¹.

La figura y ascendencia osirianas, entonces, impone a los sectores productores de la *ideología religiosa* -por la estrecha interconexión al punto de la identificación lo político y lo simbólico- lo que en el análisis de Bourdieu, el mago impone a la iglesia, esto es, “la “ritualización” de la práctica religiosa y la canonización de las creencias

¹⁹ ...”la tierra es la abominación de este rey (el rey difunto), y él no entrará en Geb (dios que representaba a la tierra -dominio osiriano a su vez- por miedo a que este rey perezca y por miedo a que él duerma en su mansión en la tierra” (es decir, la pirámide) (Pir.312). El mejor destino posible para el rey estaba en el cielo en compañía de Re, denominación general del dios sol.

²⁰ “Cuanto más fuertemente orientada hacia lo campesino se desarrolla una cultura -Roma en Occidente, India en el Lejano Oriente, Egipto en el Cercano-, tanto más pesa este elemento de población, en el platillo de la balanza, hacia lo tradicional, y tanto más, por lo menos en la religiosidad popular, se sustrae a la racionalización ética”, (Weber, 1997, p. 377).

²¹ El dios Serapis, que sincretizaba en un sólo dios al buey Apis, hipóstasis de Ptah, y Osiris

populares”²² (entrecomillado del autor). En otras palabras, lo instituido como práctica indiferenciada no mediatizada por una estructura organizada, posee inmanentemente la capacidad de perpetuarse formando parte excluyente de ésta.

4 Hacia la génesis del campo global: Especificidades del caso egipcio

Sería impropio teórico como metodológicamente un abordaje lineal de los presupuestos de Bourdieu -en el sentido de una asunción automática de los postulados/condiciones que para él constituyen y dinamizan las relaciones al interior del campo religioso- dado que, además de lo antes mencionado acerca de que se enfatizan cuestiones más bien contemporáneas como divisiones de clases, división social del trabajo, moralización, bienes de salvación, en fin, una terminología que es ajena operativamente a la problemática egipcia general, presenta Egipto ciertas cuestiones que hacen a una especificidad que demanda un ajuste de aquella terminología que, sin alterar lo esencial que instrumentalmente puede ser utilizado para aproximarnos a su originalidad, nos permita un acercamiento teórico válido metodológicamente.

Es necesario, entonces, una vez presentados el contexto general de las creencias pre-estatales, la irrupción estatal y la posterior imbricación entre ambas, desgranar el análisis particular del caso egipcio resignificando convenientemente algunos puntos del modelo original de Bourdieu.

Son seis las cuestiones más importantes que creemos condicionan, además de caracterizar la particularidad y con ello, repensar el modelo bourdiano, la génesis y estructuración del campo religioso en los albores de la estatalidad en Egipto; a saber:

- La producción religiosa egipcia se nos presenta regida por un núcleo directriz diferenciado -*principio de unilateralidad*-, según el cual el monopolio de la creación simbólica obedece exclusivamente a las elucubraciones de una clase sacerdotal que responde a los intereses políticos de la dinastía gobernante y es el resultado de la elevación de determinado dios local que la sostiene. En este sentido, la desagregación de la dinastía gobernante -un cambio dinástico por ejemplo- condiciona la sustentabilidad de aquella (supra p. 9).
- En estrecha conexión, la inmensa polarización que genera la dicotomía letrados-iletrados²³ en las sociedades del Antiguo Oriente en general, evita demandas de

²² (Bourdieu, 2006, p. 73).

carácter teológico que puedan llegar a alterar la ascendencia de los letrados sobre la producción religiosa. Cualquier alteración en este sentido, obedece a móviles de carácter político-dinástico²⁴.

- Con relación a ello, y consecuencia de la conjunción entre la realidad anterior y el carácter estacional del trabajo agrícola “que obstaculizan la “racionalización” de las prácticas y creencias religiosas” (Bourdieu, 1971, p. 38), la tangibilidad y cercanía de las creencias pre-estatales evitarían ideologías subyacentes que buscaran filtrar tal sistema en un intento resignificativo con fines más sutiles, cosa que efectivamente ocurrió a partir de la emergencia de la práctica estatal. De aquí creemos que pueden deducirse la inteligibilidad y consubstancialidad de Osiris con el grueso de la gente -de aquí su masividad-, como también la indisolubilidad del vínculo entre ambos.
- No obstante ello, y como modo *sui generis* de interacción al interior de la producción simbólico-religiosa en Egipto -como campo religioso-, la tradición deviene en ineludible catalizador de resignificaciones coyunturales. Ello significa que lo sancionado sobrenaturalmente en los tiempos primigenios opera como núcleo referencial insoslayable a la hora de resignificaciones surgidas de, como vimos, contextos políticos heterogéneos. En este sentido, y a propósito de la especificidad de la interacción al interior del campo religioso, es conveniente destacar que, además de la producción inmanente a la clase sacerdotal (sostén de intereses dinásticos) como constante resignificación de una instancia de dominación, lo que en las sociedades de clase es la “demanda religiosa” (intereses religiosos de los diferentes grupos que no participan en la creación simbólica) (Bourdieu, 1971, p. 62) , en Egipto, por ejemplo y como veremos, esta demanda se vincula menos con una pretensión de la religión oficial “de modificar en bases duraderas las representaciones y prácticas de los laicos, inculcándoles un habitus religioso, principio generador de todos los

²³ Entendemos que si bien el modelo weberiano -que Bourdieu referencia en su Génesis y Estructura del Campo Religioso- contempla cuatro tipos de actores, el clero, los magos, los profetas y los laicos, las categorías letrado/iletrado son pertinentes sobre todo en esta etapa de sistematización religiosa, como horizontes primordiales de diferenciación.

²⁴ A cada uno de los finales de los períodos en que la larga historia egipcia es dividida, esto es, Reino Antiguo, Reino Medio y Reino Nuevo, corresponde una etapa de turbulencias sociales, políticas y/económicas denominadas Primer Período Intermedio (hacia el 2628-2134), Segundo Período Intermedio (1773-1550 a.C.) y Tercer Período Intermedio (1069-664 a.C.), respectivamente.

pensamientos, percepciones y acciones²⁵, según las normas de una representación religiosa del mundo natural y sobrenatural”²⁶ (en nuestro caso, la inmensa mayoría que no forma parte de los círculos allegados a la realeza) que con la reutilización de un dios con fuerte arraigo entre los sectores mayoritarios como para no hacerlo parte de la religión de Estado. Este movimiento al interior del campo se muestra unidireccional, por cuanto no es la demanda la que determina sino las veleidades ideológico-políticas o, según Bourdieu, “una reinterpretación letrada” (Bourdieu, 1971, p. 44) de, en este caso, las creencias pre-estatales²⁷.

- Son estas *mentes ingeniosas* las que determinan la estructuración integral de la religión y la dinámica que le imprimen a la interacción general entre ellas y los sectores subordinados-iletrados. De este modo, y como complemento del punto anterior, es interesante ver la posibilidad de configuración de un *habitus* -sui generis- “por medio de lo cual encuentra la institución su realización plena, dado el hecho de que explota la capacidad del cuerpo para tomarse en serio la magia performativa de lo social” (Bourdieu, 2007, p. 93).

En este caso, la performatividad, regida por la univocidad que como vimos se da al interior del campo religioso en general, posee como nota característica la reproducción de los sectores dominantes a partir de la *exclusión* de los dominados, reduciéndose éstos a meros vectores operativos. Esta “desposesión objetiva de capital religioso” (Bourdieu, 1971, p. 42) se profundiza mucho más en sociedades polarizadas por el acceso a la escritura, de modo que quienes no participan activamente no sólo del *cuerpo de especialistas* (complejo productor religioso-político) sino también de la permanente resignificación religiosa como parte activa, se reducen a instrumentos objetivos cuando no *prescindibles*.

En este contexto, sólo las creencias pre-estatales -o reproducidas convenientemente por el estado u operando subliminal o disociadamente de él-

²⁵ “...que siempre tienen como límite las condiciones histórica y socialmente situadas de su producción...”, (Bourdieu, 2007, p. 90); afirmación que puede dar sustento a la transpolación que intentamos de las categorías bourdianas.

²⁶ (Bourdieu, 2006, p. 62).

²⁷ “La tradición no es enteramente una repetición mecánica de las formas antiguas que, de ese modo, proporcionan una clave para tiempos pasados. Se da sentido a una época posterior a través de la modificación y, a veces, de la invención. Así pues, las tradiciones pueden oscurecer el pasado lo mismo que iluminarlo. Satisfacen unas necesidades actuales y son el fruto de unas mentes ingeniosas”, (Kemp, 1992, p. 137)

los incorpora, haciéndolos parte activa, a un complejo simbólico con el que se identifican directamente sin intermediaciones

- Finalmente, y se deduce del carácter global como unilateral de la religión de estado, la dicotomía *sagrado/profano*, al coincidir los dos polos detentadores de la capacidad creadora simbólica, esto es, el estado y la clase sacerdotal subsidiaria, se diluye o mejor, se reduce, a uno de los extremos, lo *sagrado*. La sacralización de la naturaleza²⁸ y por extensión del mundo creado, que supone el avance de lo sagrado sobre lo profano, no quedando lo último en los intersticios del primero sino formando parte de la creación divina primigenia, componen el plan original que el creador -Atum, Re, Ptah, o cada dios local que se arrogara la capacidad demiúrgica- que incluía operativa e instrumentalmente los ámbitos “profanos” que en realidad devenían en espacios consagrados por la omnipresencia de lo sagrado en estas sociedades que dan un *tratamiento ritual del tiempo como ciclo*²⁹ para de este modo mantenerse al margen de la historia por intermediación de instituciones sapienciales depositarias de un saber que evita que la historia altere su “equilibrio y continuidad”³⁰.

Sólo la fértil mentalidad egipcia, con su característica originalidad y pragmatismo pudo ser capaz de complejizar una figura, a priori un dios agrario, y, sobre la base de su masividad y respetando su esencia, tornarlo asequible -mitologizarlo- para la sacrosanta tradición en función de contextos heterogéneos y cambiantes vicisitudes teológico-intelectuales. De este modo, las particularidades de una sociedad teocrática, con un fértil antecedente en creencias y prácticas pre-estatales en el caso egipcio, conformaron un campo religioso *sui generis* que no cesó de reproducir por más de 3000 años un esquema sustentado en gran parte en aquellas *figuraciones primarias* ahora reproducidas³¹, sumadas a esquemas propios (pasado mítico, religión global, penetración oficial en representaciones, en fin, ideología de estado) que fueron

²⁸ Consecuencia de la “transfiguración de las relaciones sociales en relaciones sobrenaturales, por lo tanto inscritas en la naturaleza de las cosas y, por ello, justificadas”, (Bourdieu 1971, p. 36); tal el resultado de la acción del estado.

²⁹ (Assmann, 2005, p. 25).

³⁰ Ver (Lévi-Strauss, 1992 y 2006).

³¹ Incluido en este esquema, con sus especificidades, el interregno que supuso la “revolución cosmoteológica” (Assmann, 2005, p. 268) comenzada por Akhenatón en el siglo XIV a.C. Las particularidades de este fascinante período de la historia egipcia nos exceden temporal como temáticamente.

resignificándose en términos de dominación y control -poder simbólico como coadyutor de la reproducción y la diferenciación social-.

BIBLIOGRAFIA

- Assmann, J.: (2005) *Egipto, Historia de un sentido*. Madrid: Abada Editores.
- Bourdieu, P: (1971) Genèse et structure du champ religieux. *Revue Francaise de Sociologie*, XII, 1971.
- Bourdieu, P.: (2007) *El Sentido Práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Garnot, S. F.: (1964) *Psicología religiosa del Antiguo Egipto*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Faulkner, Raymond: (1969) *The Ancient Egyptians Pyramids Texts*. Oxford: Oxford University Press.
- Frankfort, H.: (1976) *Reyes y Dioses*. Madrid: Biblioteca de Occidente.
- Kemp, J.B.: (1992) *El Antiguo Egipto Anatomía de una civilización*. Barcelona: Ed. Crítica.
- Lévi-Strauss, C.: (1992) *Antropología estructural*. Buenos Aires: Paidós.
- Lévi-Strauss, C.: (2006) *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sethe, Kurt: (1960) *Die ältagypischen Pyramidentexte*, 4 Vols. Leipzig: J. C. Hinrich; Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim.
- Shaw, I.: (2000) *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press.
- Weber, M.: (1997) *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.